
01/2008
Transformierte
Buddhismen

Inhaltsverzeichnis

01/2008

Transformierte Buddhismen

Erscheinungsdatum: 01.09.2008

Editorial

Die Beiträge der Zeitschrift befassen sich auf der Basis neuester Forschungsergebnisse sowohl mit historischen Prozessen als auch rezenten Entwicklungen in den verschiedenen Buddhismen. Dabei werden lokal spezifische wie auch transkulturelle Adaptions-, Transformations- und Innovationsprozesse in den Blick genommen. Der Fokus der Beiträge liegt auf Wandlungsprozessen in buddhistischen Vorstellungen, Rhetoriken, Praktiken und Ästhetiken, die durch historische und gesellschaftliche Veränderungen als auch durch den geographischen Transfer buddhistischer Ideen und Praktiken (z.B. zwischen Ost und West und umgekehrt) hervorgerufen wurden und werden.

Im Rahmen der Zeitschrift werden für das skizzierte Themenfeld relevante Publikationen besprochen.

Die Zeitschrift erscheint jährlich.

Impressum
Prof. Dr. Inken Prohl
Katja Rakow, M.A.

Institut für Religionswissenschaft
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Akademiestr. 4-8
69117 Heidelberg

Tel.: 06221/547622

inken.prohl@zegk.uni-heidelberg.de
katja.rakow@zegk.uni-heidelberg.de

http://transformiertebuddhismen.uni-hd.de

Johanna Lüdde

Die Akkulturation des Chan-Buddhismus im Shaolin Tempel Deutschland

Abstract:

Der Artikel beschäftigt sich mit der Akkulturation des Chan-Buddhismus im Shaolin Tempel Deutschland als einem Fallbeispiel für die Entwicklung des Buddhismus in Deutschland. Die Ergebnisse stützen sich auf eine Feldforschung, die ich zwischen Juni 2005 und September 2006 im Tempel durchführte. Mit Hilfe qualitativer Forschungsmethoden[1] ging ich u.a. den Fragen nach, welche Ziele die chinesischen Mönche in der Vermittlung des Buddhismus verfolgen, welche Methoden sie dabei verwenden, und welche Motivation ihnen zugrunde liegt. Die buddhistischen Inhalte, die die Mönche vermitteln möchten, stimmen teilweise mit den von den (deutschen) Schüler/innen rezipierten Inhalten überein, weisen jedoch auch Unterschiede auf. Anhand der im Kommunikationsprozess auftretenden Übereinstimmungen und Diskrepanzen wird am Ende dieser Abhandlung der Grad der Akkulturation des Chan-Buddhismus im Shaolin Tempel Deutschland aufgezeigt werden.

1. Allgemeines zum Shaolin Tempel Deutschland

Der Shaolin Tempel Deutschland (*deguo shaolinsi* 德国少林寺) ist ein direkter Tochtertempel des Shaolin-Klosters in China[2]. Letzteres gilt als das Symbol der chinesischen Kampfkunst schlechthin, spielt aber auch bei der Entstehung des *Chan*-Buddhismus (*chanzong* 禅宗, Japan. *zen*) eine zentrale Rolle. Um die Geschichte des berühmten Klosters, das nach traditioneller Überlieferung im Jahr 496 vom indischen Mönch Batuo (跋陀) gegründet wurde, ranken sich unzählige Legenden, die die enge Verbindung zwischen Buddhismus und Kampfkunst verdeutlichen (Collani o.J.; Filipiak 2001: 33; Wen 温 2006: 22). Dabei wird letztere als eine Möglichkeit betrachtet, geistige Fähigkeiten „über den Weg des Körpers" zu kultivieren. Diese Sichtweise lässt sich durch ein Motto veranschaulichen, das auf der Kursplan-Webseite des Shaolin Tempel Deutsch-

[1] Diese bestanden (a) in systematischer und teilnehmender Beobachtung, (b) in strukturierten Interviews, Leitfadeninterviews und beiläufigen Gesprächen mit den Schüler(inne)n des Tempels sowie mit den chinesischen Mönchen. Zu Methoden der Feldforschung siehe auch: Knoblauch, Hubert (2003): *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn: Schöningh UTB.

[2] Das Shaolin-Kloster (*shaolinsi* 少林寺) liegt im Kreis Dengfeng (登封) am westlichen Ausläufer des Song-Gebirges (嵩山) in der Provinz Henan (河南).

land zu lesen ist: „Wer andere kennt, ist klug. Wer sich selbst kennt, ist weise. Wer andere besiegt, hat Kraft. Wer sich selbst besiegt, ist unbesiegbar.“[3]

Eröffnet wurde der deutsche Tochtertempel am 27. Juli 2001 in Berlin. Seine Hauptaufgabe sieht er in der Verbreitung buddhistischer Kultur in Deutschland. Während sich der Tempel zunächst am Kurfürstendamm befand, zog er am 25. November 2004 in ein ehemaliges Fabrikgebäude von 2000 m² in der Franklinstraße (Berlin Tiergarten) um. Die finanzielle und praktische Realisierung erfolgte durch den deutschen Unternehmer und Juristen Rainer Deyhle, der vom Abt des Shaolin-Klosters in China (Shi Yongxin 释永信) mit der Gründung des Tempels beauftragt worden war.[4] Aufgrund finanziellen Fehlmanagements schied Herr Deyhle jedoch Anfang Mai 2006 aus dem „Unternehmen“ aus. Seitdem ist der Shaolin Tempel Deutschland in bescheideneren Räumlichkeiten in der Bundesallee 215 (Berlin Wilmersdorf) untergebracht.[5]

Sowohl die religiöse als auch administrative Leitung des Tempels liegt nun ausschließlich in den Händen von Abt Shi Yongchuan (释永传), der darüber hinaus Taiji-Unterricht im Yang-Stil sowie die nachmittäglichen Qigong-Kurse erteilt. Ihm zur Seite steht der Politikwissenschaftler Dr. Ding Ding (丁丁) als Organisator und Dolmetscher. Für die Gongfu-Kurse sind die beiden Mönche Shi Xiaohu (释小虎) und Shi Yanyao (释延耀), für den Taiji-Unterricht (Chen-Stil) sowie die vormittäglichen Qigong-Stunden Meister Shi Yongdao (释永道) verantwortlich.

Das Tempel-Leben besteht neben einem Kurs über buddhistische Texte und einer Meditationsstunde wöchentlich hauptsächlich aus kostenpflichtigen Kampfkunst-Kursen. Stundenweise wird Gongfu (功夫), Taijiquan (太极拳) und Qigong (气功) angeboten. Die Preisspanne erstreckt sich (zuzüglich 30 Euro einmaliger Aufnahmegebühr) von der 30 Euro teuren Mitgliederkarte „Kranich“, die den Besuch von *einem* beliebigen Kurs pro Woche innerhalb eines Monats gestattet, bis hin zur „Drachen-Karte“. Letztere erlaubt für 100 Euro pro Monat die unbegrenzte Teilnahme an sämtlichen Unterrichtsstunden. Außer den Zeitverträgen kann man einzelne Stunden für jeweils 15 Euro bzw. Privatstunden für jeweils 60 Euro belegen oder eine Wochenkarte für 80 Euro erwerben. Darüber hinaus existieren ermäßigte Gebühren für Kinder und Jugendliche bis 16 Jahren sowie kostenfreie Angebote religiöser Art:[6] so etwa zwei Unterrichtsstunden wöchentlich zur buddhistischen Lehre (bzw. buddhistischen Texten) und dreimal pro Woche eine buddhistische Zeremonie. Insgesamt beträgt der zeitliche Anteil sportlicher Veranstaltungen 91 Prozent, während das religiöse Angebot 9 Prozent des Programms stellt. Betont werden muss, dass der Schwerpunkt im Shaolin Tempel Deutschland nicht auf buddhistischer Meditation, sondern auf Gongfu-, Taiji- und Qigong-Unterricht liegt.[7]

Der Shaolin Tempel Deutschland muss sich vollständig selbst finanzieren. Sogar in der Umbruchsphase zwischen Mai und August 2006 erhielt er nach Aussage von Abt Shi Yongchuan keinerlei finanzielle Unterstützung vom chinesischen Mutterkloster. Da

3 Siehe http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/kursplan.html, [18.03.2008]

4 Vgl. http://www.sltd.de/shaolin_tempel/rainer_deyhle.php [05.01.2006].

5 Bundesallee 215, 10719 Berlin. www.shaolin-tempel.eu.

6 Einmal pro Woche wird eine kostenlose Qigong-Stunde für Personen mit eingeschränkter Mobilität angeboten.

7 Vgl. http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/kursplan.html, [04.07.2008]; http://www.shaolintempel.eu/joomla/preise-und-angebote.html, [04.07.08].

Abt Shi Yongchuan die zahlreichen Angebote deutscher Investoren ablehnte, mussten anderweitig Geldmittel entliehen und die Räumlichkeiten in der Bundesallee unter Mithilfe der deutschen Schüler/innen weitgehend selbst renoviert werden. Der Tempel befindet sich deswegen bis heute in finanziellen Schwierigkeiten.

Obwohl der Tempel wie ein Wirtschaftsunternehmen organisiert ist, betrachtet er sich als buddhistischen Tempel, nicht als „Gongfu-Schule". Abt Shi Yongchuan begründet dies damit, dass neben dem Kampfkunst-Unterricht auch buddhistische Zeremonien durchgeführt werden, die er selbst anleitet. Ein weitere Rechtfertigung besteht darin, dass Shi Yongchuans Status eines Abtes offiziell von der Chinese Buddhist Association (*zhongguo fojiao xiehui,* 中国佛教协会) anerkannt wird.

Letzteres ist besonders hervorzuheben, da es in Europa bzw. in anderen außerasiatischen Ländern (u.a. USA, Österreich, Mexiko, Süd-Afrika, Trinidad, Chile[8], England, Ungarn und demnächst auch in Australien) bereits Gongfu-Schulen gibt, die sich ebenfalls als „Shaolin-Tempel" bezeichnen, allerdings nicht von voll ordinierten Mönchen geleitet werden. So ist mir z.B. vom „Shaolin Temple UK" in London bekannt, dass dort das Zölibat nicht eingehalten wird, weswegen er nicht vom Shaolin-Kloster in China als direkter Tochtertempel akzeptiert wird. Den Aussagen Abt Shi Yongchuans zufolge schaden diese Vorkommnisse dem Ansehen des Shaolin-Klosters.

Die enorme Verbreitung des chinesischen Shaolin-Tempels in der ganzen Welt knüpft im Übrigen an eine lange Tradition an: So betrieb das Kloster im Zuge seines ökonomischen Erstarkens bereits ab der Yuan-Dynastie eine Form der „Expansionspolitik", die sich vor allem in der Gründung von Zweigtempeln äußerte. Die Leitung dieser Tochterklöster oblag wahrscheinlich Mönchen aus dem Mutterkloster (Filipiak 2001: 82). Dies böte einen interessanten Anknüpfungspunkt für eine profunde Untersuchung der globalen Vermarktungsstrategien bzw. weltweiten Ausbreitung des heutigen Shaolin-Tempels, die jedoch im Rahmen dieses Artikels nicht geleistet werden kann.

2. Theoretische Prämissen

(a) Akkulturation

Der Begriff *Akkulturation* soll hier als ein notwendiger Prozess kultureller Transformation verstanden werden, der aus transkultureller Kommunikation resultiert. Seine Verwendung ist im wissenschaftlichen Diskurs zwar nicht unproblematisch, da er ab Ende des 19. Jahrhunderts innerhalb der nordamerikanischen Anthropologie auf die einseitige kulturelle Veränderung indianischer und afro-amerikanischer Gruppen in den USA beschränkt wurde – eine Deutung, die aus heutiger Sicht ethnozentrische Konnotationen aufweist (Turgeon 2004: 53 f.).[9] Hier jedoch bezieht er sich auf das von M. Espagne

[8] Die letztgenannten „Tempel" sind Ableger des „USA Shaolin Temple". (siehe http://www.usashaolintemple.com/index.php?option=com_content&task=view&id=130&Itemid=101, [05.07.2008].

[9] Allerdings bestand anfangs eine Unsicherheit in der Festlegung des Begriffs: So reichte die Spannweite seiner Definition von der eines reziproken Kulturaustauschs mindestens zweier, einander gleichberechtigt gegenüberstehender Kulturräume bis hin zu solchen Prozessen, die man heute häufig mit dem Terminus „Assimiliation" beschreibt (Herskovits 1938: 1-32).

 

Mitte der 1980er Jahre (als Gegenentwurf zur Komparatistik) eingeführte Konzept des *Kulturtransfers*.

Während die Komparatistik von statischen Merkmalen klar voneinander abgrenzbarer Kulturräume ausgeht, richtet sich der Fokus des Kulturtransfers auf den Vermittlungsvorgang, der zwischen verschiedenen kulturellen Kontexten stattfindet und sich auf die jeweiligen Gruppen bezieht, die etwas vermitteln wollen. Die Akkulturation bildet nach M. Espagne die zweite Phase innerhalb des Kulturtransfer-Prozesses. Sie beinhaltet leichte bis tief greifende Transformationen der vermittelten Kulturgüter – die aber kein Defizit darstellen und z.T. sogar beabsichtigt sein können (Steigerwald 2001: 353).

Warum sind solche Transformationen notwendig? Die Kommunikationstheorie nimmt an, dass Sender und Rezipient einen gemeinsamen Nenner besitzen, mit dessen Hilfe „eine Botschaft informationsgetreu kodiert, gesendet und dekodiert wird“ (Celestini 2003: 45). Diese lineare „Verbindung zwischen Ausgangs- und Zielkultur“ ist jedoch „im Fall des Kulturtransfers nicht gegeben, da dieser zwischen unterschiedlichen kulturellen Kontexten stattfindet“ (Celestini 2003: 45). Dies setzt voraus, dass alle (diskursiven und nicht-diskursiven) Elemente eines Kulturraums über ihr eigenes semiotisches Netz bzw. ihre eigene kulturelle Grammatik verfügen. Ein Kulturtransfer zwischen mindestens zwei kulturellen Kontexten kann deswegen nur dann erfolgen, wenn man davon ausgeht, dass die einzelnen kulturellen Elemente mehrfach verschlüsselte und somit mehrdeutige symbolische Formen bilden. Diese haben keine festgelegte Bedeutung, die eins zu eins vermittelt werden kann, sondern bieten Spielräume für Interpretationen und Umdeutungen (Celestini 2003: 44, 46 ff.).[10]

Diese Deutungsspielräume werden im Falle des Shaolin Tempel Deutschland aus der Differenz ersichtlich, die sich zwischen der ursprünglichen Intention der chinesischen buddhistischen Mönche einerseits und dem aufgenommenen Sinn ihrer deutschen Schüler andererseits ergibt. Um den Prozess der Akkulturation aufzeigen zu können, ist daher Folgendes erforderlich: Zum einen müssen die Ziele und Motivationen der Mönche, die bestimmte buddhistische Inhalte vermitteln, herausgefiltert werden.[11] Zum anderen sollten die Interpretationen dieser Inhalte seitens der deutschen „Kunden“ des Tempels beleuchtet werden. Dies schließt eine Untersuchung der im Kommunikationsprozess stattfindenden Vermittlungs*weise* ein.

Der Untersuchungsgegenstand lässt sich auch mit folgenden Fragen präzisieren: 1. Was wollen die chinesischen Mönche vermitteln? 2. Wie vermitteln sie ihre Inhalte? 3. Was nehmen die deutschen Schüler auf?

(b) Religionsästhetik

Wie in den nächsten Kapiteln noch erläutert wird, stützt sich die Vermittlungsweise der Mönche im Shaolin Tempel Deutschland überwiegend auf nonverbale, nicht-kognitive

[10] Zur Verbindung zwischen der Kulturtransfer-Theorie und ethnographischen Methoden siehe: Kokorz, Gregor (2003): "Ethnologische Perspektiven in der Kulturtransferforschung." In: Federico Celestini (Hg.): *Ver-rückte Kulturen. Zur Dynamik kultureller Transfers*. Tübingen: Stauffenberg Verlag: 117-35.

[11] Eine Untersuchung der Motivation des Abtes des chinesischen Mutterklosters, Shi Yongxin, für die Gründung des Shaolin Tempel Deutschland bedürfte einer weiteren Feldforschung, die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht geleistet werden kann.

Techniken. Dies zieht jedoch ein Forschungsproblem nach sich: So muss davon ausgegangen werden, dass der Vermittlungsprozess in den Interviews und beiläufigen Gesprächen nicht vollständig erfragt bzw. erfasst werden kann, weil er nur teilweise kognitiv reflektiert und sprachlich formuliert wird. Eine nonverbale Vermittlungsweise lässt sich daher nur begrenzt mit herkömmlichen Akkulturationsmethoden operationalisieren: Letztere gehen ja davon aus, dass kulturelle Vermittlung ausschließlich auf kognitive, sprachliche Weise erfolgt. Die noch junge, sich erst im Prozess ihrer Etablierung befindende Teildisziplin *Religionsästhetik* bietet somit eine wichtige methodische Ergänzung zum übergeordneten Akkulturations-Paradigma.

Womit befasst sich die Religionsästhetik? Sie untersucht vor allem den ästhetischen Gehalt von kulturellen Systemen. So fragt sie z.B. danach, wie es einer Religion gelingt, ihre Anhänger durch besondere Farben, Gesänge, Klänge, Tänze, Gerüche, Rituale, durch Architektur oder Raumgestaltung, durch den Einbezug des Körpers (z.B. chinesische Kampfkunst) oder Symbole (wie etwa Mönchsroben) an sich zu binden. Ausgangsthese ist, dass diese sinnlichen Medien einen komplexen, symbolischen Sinn vermitteln: einen Bedeutungsgehalt, der „existenzielle Erfahrungsbereiche berührt" (Kermani 1999: 52; Prohl 2004: 291 f.; Gladigow 1988: 36 f.). Jede religiöse Handlung stellt demnach eine verkodierte Kommunikationsform dar – ebenso wie Riechen, Schmecken, Sehen, Hören oder Tasten (Prohl 2003a: 204). Im Mittelpunkt steht „die Vermittlung, die Kommunikation, die Produktion und Rezeption religiöser Formen" (Münster 2001: 11), und zwar auf sinnliche Art und Weise. „Es interessieren also die konkreten Mitteilungs- und Vermittlungsprozesse des religiösen Systems: Welche Bedeutungsträger werden dabei bevorzugt und welche Sinne werden angesprochen?" (Münster 2001: 57).

Die Entstehung der Religionsästhetik wurde letztlich von der so genannten „interpretativen Ethnologie"[12] vorbereitet. Ethnologen, wie Clifford Geertz, Victor Turner und Mary Douglas, beschäftigten sich ab den 1970er Jahren mit der Herausbildung einer symbol- und bedeutungsorientierten Kulturwissenschaft: Jede Kultur verfügt demnach über ihr eigenes Deutungs-, Kommunikations- bzw. Symbolsystem[13], das nicht objektiv analysiert, sondern nur (z.B. durch teilnehmende Beobachtung) sachadäquat interpretiert werden kann (Lanwerd 2002: 176; Gladigow 1988: 33; Münster 2001: 112 f.). Den kultursystemabhängigen Bedeutungsgehalt brachte man innerhalb der Feldforschung häufig mit der Funktion von Ritualen in Zusammenhang: So würden z.B. in religiösen Handlungen bedeutungsbeladene Symbole vorgeführt und aktiv ausgestaltet (Münster 2001: 68).

In kritischer Auseinandersetzung mit der interpretativen Ethnologie entstanden in der Folgezeit weitere Theorien einer performativen Ästhetik, die den Begriff „Ritual" ersetzen wollten. Letzterem wurde von manchen Forschern ein polarisierender Effekt vorgeworfen, da er eine vermeintliche Trennung zwischen religiöser Lehre und religiösen Handlungen suggeriere. Die Ritualtheoretikerin Catherine Bell schlug daher den Begriff *Performance* vor: Darunter verstand sie nicht nur Rituale im engeren Sinne, sondern

[12] Der Begriff stammt von Clifford Geertz. Andere Vertreter dieser kulturwissenschaftlich geprägten Richtung innerhalb der Ethnologie zogen hingegen Bezeichnungen wie *vergleichende Symbologie* (Turner 1989) oder *semiologische Ethnologie* (Singer 1978) vor. Die Uneinheitlichkeit in der Namensgebung verdeutlicht die Divergenzen der jeweiligen Ansätze (Münster 2001: 62).

[13] Geertz verstand unter Symbolen „alle Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei diese Vorstellung die ‚Bedeutung' des Symbols ist" (Geertz, in: Lanwerd 2002: 177).

sämtliche Handlungen, die der Anhänger einer Religion vollzieht. Letztere schließen ästhetische, emotionale, körperliche und sensorische Elemente mit ein (Prohl 2003a: 204; Prohl 2003b: 71). Darüber hinaus wurde der interpretativen Ethnologie in den 1980er Jahren der Vorwurf einer zu einseitigen Fokussierung auf die Erfassung sprachlicher Aspekte eines kulturellen Symbolsystems gemacht. Letzteres hatte Clifford Geertz als eine Art Text verstanden, den man lesen und interpretieren könne. Dies hieße dies jedoch, ein anderes Kultursystem durch seinen eigenen (kulturell geprägten, d.h. in unserem Fall sehr schriftfixierten) Wahrnehmungsfilter zu bewerten. Stattdessen müsse man über den unterschiedlichen Gebrauch, über die verschiedenartige Gewichtung der Sinne innerhalb einzelner Kulturen reflektieren (Münster 2001: 105 ff., 112-16).

Die methodische Ergänzung der Akkulturationstheorie besteht also darin, mit Hilfe religionsästhetischer Konzepte die ästhetischen Medien zu berücksichtigen, die die chinesischen Mönche bei der Vermittlung des Chan-Buddhismus im Shaolin Tempel Deutschland anwenden. Wie in Kapitel Fünf noch erläutert werden wird, zählen in erster Linie der Einsatz bzw. die Bedeutung des Körpers dazu, und zwar in Form von chinesischer Kampfkunst. Aber ebenso gehören buddhistische Zeremonien, religiöse Gesten (wie der Buddhagruß[14]), die Vorbildwirkung bzw. das „Charisma“ der Mönche, das Tragen von Mönchsroben sowie der reduzierte Gebrauch von Sprache in diesen Bereich.

Dabei sollte jedoch nicht vernachlässigt werden, welche traditionsgebundene Verbindung die chinesische Kampfkunst zum Chan-Buddhismus aufweist.

3. Die Rolle der chinesischen Kampfkunst im Chan-Buddhismus

Die chinesische Kampfkunst wird im chinesischen Kontext traditionell als eine besondere Kultivierungsmethode der Chan-Schule betrachtet. Beide sind untrennbar mit der Geschichte des Shaolin-Klosters verbunden: So wird sowohl die Begründung des Chan-Buddhismus als auch der Kampfkunst dem indischen Mönch Bodhidharma (Putidamo 菩提达摩) zugeschrieben, der im Jahr 527 ins Shaolin-Kloster kam. Dort soll er der Legende nach neun Jahre in einer Höhle meditiert haben, bis sich sein Umriss in die gegenüberliegende Felswand eingrub. Bodhidarma gilt zum einen als der erste Patriarch des Chan-Buddhismus, zum anderen wird auf ihn die Entwicklung der fünf Tierstile (*wuquan* 无拳) der Kampfkunst – Drache, Tiger, Kranich, Leopard und Schlange – zurückgeführt (De 德1989: 1f.; De 德 et al. 1990: 1; Filipiak 2001: 35 f.).

Der Begriff „Kampfkunst“ korreliert mit der relativ modernen chinesischen Bezeichnung *Wushu* (武术). Er umfasst alle möglichen Aspekte, so etwa diverse Kampftechniken, Waffenformen, sportliche bzw. akrobatische Fertigkeiten, militärische Strategien, philosophische Vorstellungen, künstlerische Ausdrucksformen, Gesundheitspflege sowie religiöse Dimensionen (Filipiak 2001: 9). Dem Shaolin-Kloster wird dabei die Entwicklung der äußeren bzw. nördlichen Schule (*waijia* 外家 bzw. *beipai* 北派) zugesprochen, die sich stärker auf Beinarbeit bzw. Krafttraining konzentriert und somit als

[14] Hier werden zur Begrüßung des Gegenübers die Handflächen vor der Brust aufeinander gelegt und „Amitofo“ (阿弥陀佛) gesprochen.

„härter" gilt (Filipiak 2001: 20-28). In der Ming-Dynastie wurden die einzelnen Stilrichtungen und Schulen übergreifend systematisiert: Man schuf einen philosophischen Überbau, der härtere Kampftechniken mit weichen, gesundheitsfördernden Konzepten, wie z.B. Qigong, verband (Collani o.J). Berühmt waren die Shaolin-Mönche der Ming-Zeit vor allem für ihre kunstfertige Verwendung des Stocks als Waffe, während sie sich in der Qing-Dynastie zunehmend in der waffenlosen Boxkunst qualifizierten (Filipiak 2001: 52-62).

Was ist hingegen unter „Chan" zu verstehen? Grob zusammengefasst betrachtet sich die Chan-Schule als eine eigene Überlieferung außerhalb der traditionellen Lehre (*jiaowai biechuan* 教外别传). Alles ist leer[15], d.h. frei von einem autarken Selbst. Letzteres ist nicht von seiner Umgebung losgelöst, sondern befindet sich in Einheit mit dieser. Sämtliche Phänomene bedingen einander. Jedes Wesen ist im Besitz der Buddha-Natur, so dass keinerlei Dualität zwischen beiden besteht. Durch eine Selbstläuterung bzw. Reinigung des Geistes kann das eigene wahre Wesen geschaut und die Buddhaschaft erlangt werden (*jianxing chengfo* 见性成佛). Gemäß der Süd-Schule um den sechsten Patriarchen Huineng (惠能), die sich gegenüber der Nord-Schule durchsetzte, wird die Erleuchtung plötzlich und nicht graduell erfahren. Man erreicht sie aus eigener Kraft und aufgrund von eigenen Erfahrungen, wobei die Schulung innerhalb des Alltags eine große Rolle spielt. Es wird kein großer Wert auf religiöse Objekte, Riten oder Schriften gelegt (*buli wenzi* 不立文字). Die Vermittlung der Inhalte erfolgt häufig durch überraschende, unorthodoxe Methoden, z.B. Stockschläge oder Kōans (Chin. *gong'an* 公案), die die engen Grenzen konventioneller Denkweisen sprengen sollen. Die Lehre wird somit auf nicht-intellektuelle Weise übertragen, d.h. unmittelbar und intuitiv: „von Herz zu Herz" bzw. „von Geist zu Geist" (*yixin chuanxin* 以心传心) (Beyreuther 2004: 704 ff.; Fang 方1995: 66-70; Wright 1990: 26; Chappell 1986: 163).

Inwiefern wird die Kampfkunst als eine Kultivierungsmethode des Chan-Buddhismus betrachtet? Die in der chinesischen Literatur am häufigsten angeführte Voraussetzung besteht in der Postulierung der Einheit von Körper und Geist. Während Chan übergeordnete geistige Werte umfasst, ist die Kampfkunst ein Mittel, um über den „Weg des Körpers" Chan zu praktizieren. Auf diese Weise soll erreicht werden, dass „das Herz seinen Frieden findet" bzw. dass „der Geist sich nicht mehr regt" (*lian jiubu dongxin* 练就不动心) (Lu陆; Liu刘/ Wei卫2006: 380). „Die Shaolin-Kampfkunst ist ein Mittel, mit dem man die Kultivierung des Buddhismus und die Lehre des Chan erlernen kann; daher nennt man es ‚Kampfkunst-Chan'"[16] (Liu 刘/ Wei卫 2006: 380). Vor dem Hintergrund religionsästhetischer Konzeptualisierungen könnte man die chinesische Kampfkunst auch als sinnliches Medium interpretieren, mit dessen Hilfe chanbuddhistische Inhalte kommuniziert werden.

Die Integration der körperfokussierten Kampfkunst in das geistige Konzept des Chan-Buddhismus ist aber vor allem dadurch zu erklären, dass innerhalb der Chan-Schule die Sprache (d.h. das Rezitieren von Sūtras oder Lehrauslegungen) weniger stark betont wird. Gleichzeitig liegt keine Festlegung auf einen konkreten Weg zur Erleuchtung vor. Die religiöse Praxis besteht somit nicht nur aus meditativer Zurückgezogen-

[15] „Leere" bzw. „Das Wesen der Leere": Sanskr. *śūnyata,* Chin. *kongwu* 空无 bzw. *kongxing* 空性.

[16] "少林武术是学佛修禅法门之一，又称'武术禅'。" (Liu/ Wei 刘/卫 2006: 380).

heit oder aus fixen religiösen Regeln. Sie beinhaltet vielmehr eine ganze Reihe von Schulungsmöglichkeiten, wie etwa die Beherrschung des Körpers oder die Auseinandersetzung mit Erfahrungen des Alltags (Filipiak 2001: 58).

Somit kann man die Kultivierungsmethode „Kampfkunst" auch mit dem Konzept der geistigen Schulung durch alltägliche oder kulturelle Verrichtungen in Zusammenhang bringen. Landarbeit, Kochen, Putzen, Holzhacken etc. bilden ebenso Konzentrationsübungen wie künstlerische Tätigkeiten, so z.B. das Schreiben von Kalligrafien, die Durchführung von Teezeremonien, das Musizieren – oder eben die Kampfkunst (Filipiak 2001: 261; Liu刘/ Wei卫 2006: 381). Dass im Shaolin-Kloster bei der Praktizierung des Chan vor allem auf die Kampfkunst zurückgegriffen wird, hat wohl in erster Linie historisch-kontingente Gründe.

Die oben beschriebene kommunikative Funktion der Kampfkunst innerhalb des Chan-Buddhismus lässt sich auch im folgenden Kapitel gut nachvollziehen, in welchem die Motivation und Vermittlungsweise der Mönche des Shaolin Tempel Deutschland beleuchtet werden.

4. Motivation, Ziele und Methoden der Mönche bei der Vermittlung chan-buddhistischer Kultur

(a) Abt Shi Yongchuan

Abt Shi Yongchuan wurde 1969 als jüngstes von fünf Kindern in der Provinz Henan (河南) geboren. Nach dem Abitur entschied er sich im Alter von 17 Jahren, Mönch im Shaolin-Kloster zu werden. Zwischen 1991 und 1993 lebte und lernte er bei dem buddhistischen Großmeister[17], Abt Mingshan (明山), auf dem Qixia-Berg (栖霞山) bei Nanjing (南京). Großmeister Mingshan lehrte ihn u.a. das Schreiben von Kalligrafien und Gedichten sowie buddhistische Handgesten. Von 1993 bis 1997 studierte er an der Buddhist Academy of China in Beijing (*zhongguo foxueyuan* 中国佛学院). Danach kehrte er in den Shaolin-Tempel zurück, hielt sich aber zeitweise in anderen Klöstern (z.B. in Shanghai 上海) auf. Im Jahr 2002 wurde er vom Abt des Shaolin-Klosters, Shi Yongxin, mit der religiösen Leitung des Shaolin Tempel Deutschland betraut und zwei Jahre später offiziell zum Abt geweiht.[18]

Um die Motivation und Zielsetzungen von Abt Shi Yongchuan analysieren zu können, verfolgte ich während des Interviews folgende Leitfragen: (1) Was bedeutet für Sie *Buddhismus*? (2) Welche Inhalte möchten Sie Ihren deutschen Schülern vermitteln? (3) Wie gestalten Sie diese Vermittlung? Die Auswertung der Fragen wurde durch die Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung ergänzt.

Der Buddhismus stellt für Abt Shi Yongchuan Folgendes dar:

> „Der wichtigste Sinn… Die Bedeutung des Buddhismus ist… Er ist wie ein langer Weg, der den Menschen, die nicht wissen, wo sie lang gehen sollen;

[17] Dieser Ehrentitel (*dashi* 大师/ *fashi* 法师) gebührt besonders hoch gestellten buddhistischen Mönchen.
[18] Vgl. http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/shi-yong-chuan.html, [04.07.08].

> die nicht wissen, ob sie nach links oder rechts… Wie ein Weg, der den Menschen zeigt, ob sie geradeaus, nach links oder nach rechts gehen sollen. Er ist eine Hilfe für die ganze Gesellschaft, für die ganze Menschheit.“ [19] Des Weiteren sei der Buddhismus „…wie ein Leuchtturm im Meer, wie man so sagt… Wenn es abends dunkel wird, dann ist der Buddhismus wie ein Licht. Indem er es (*sein Licht*) erstrahlen lässt, zeigt er vielen Menschen: Ah, dieser Ort ist ungefährlich, dorthin kann ich mein Boot lenken, aber die dunklen Flecken könnten vielleicht gefährlich sein.“[20]

Insgesamt betont Abt Shi Yongchuan die ethische Komponente des Buddhismus: So legt er großen Wert auf die praktische Umsetzung buddhistischer Grundwerte im Alltag. Diese beziehen sich auf gegenseitige Fürsorge und Hilfsbereitschaft, Verantwortung der Umwelt und den Mitmenschen gegenüber sowie auf die Loslösung von zu hohen (z.B. materiellen) Ansprüchen. Es geht ihm nicht so sehr um die Vermittlung buddhistischer *Theorie*. Vielmehr hält er es für wichtig, die „einfachen und doch so schweren Wahrheiten des Buddhismus“ (Wortlaut des Abtes) im alltäglichen Leben in die Tat umzusetzen. Die Forderung nach sozialer Verantwortung bzw. gegenseitiger Hilfe knüpft an das chan-buddhistische Konzept der Leere. Dieses setzt das Nicht-Vorhandensein bzw. die Irrealität aller Dinge voraus und impliziert damit die gegenseitige Abhängigkeit aller Phänomene, die nicht aus sich selbst heraus existieren können bzw. nicht in sich abgeschlossen sind. Nach dieser Vorstellung kann nichts aus eigener Kraft bewerkstelligt werden:

> „Was ich ihnen (*den Schülern*) beibringe, ist vor allem… […] Wie soll ich sagen. Viele Deutsche leben so allein für sich, sie scheinen nicht so eins zu sein mit ihrer Umgebung. Wenn ich meine Aufgaben erledigt habe, dann kann ich ja gehen; mit dem anderen hab ich dann nichts mehr zu tun. In Wahrheit, ganz egal, ob es ein Land, eine Gesellschaft oder eine Familie ist: Dies alles ist unser Gemeinschaftswerk und kommt nicht nur von… Von der Kraft eines einzelnen Menschen. Gemeinsam. Du brauchst meine Hilfe, ich brauche deine Hilfe, wir helfen uns gegenseitig. Wenn ich ein Busfahrer wäre, dann würde ich jeden Tag viele Menschen zur Arbeit befördern. Aber wenn ich krank werden würde, dann wäre ich auf die Hilfe eines Arztes angewiesen. Niemand kann ganz unabhängig sein. […] Wir alle gehören zusammen. Wir sollten liebevoll miteinander umgehen, gemeinsam… Dann wird unsere Gesellschaft besser, unser Umfeld, unser großes Umfeld wird besser.“ [21] „Der Buddhismus hat einige sehr einfache Wahrheiten. Die

---

[19] Der Originaltext lautet: “最主要的意义…… 佛教的意义就是……就像一个大的路一样，让很多的人，不知道怎么走的人，不知这个路是向左还是向右的人，这就是一个路让别人通过认识这个路以后知道是往前走，还是往左走，还是往右走。对整个社会，整个人类是一个帮助。“

[20] Der Originaltext lautet: “……就像我们所说的大海中的一个灯塔，晚上很黑，这个佛教是一个灯，让它照亮这一片的同时，也让很多人知道，啊，这个地方没有什么危险的，这个地方是可以坐船的，黑的地方可能会危险。“

[21] Der Originaltext lautet: “我教他们的首先就是…… [……] 怎么说呢，德国人有的很多生活是一个人，他们和周围的好像有一点不是那么的在一起，好像这个做完了那我就走了，跟我没有任何关系的。其实呢，不管是一个国家或一个社会或一个家庭，这都是我们大家共同所创造的，不是哪一个人…… 一个人的力量。共同的，你需要我帮助，我需要你的帮助，互相帮助。我是一个汽



> sind… Was ist Buddhismus, hm, einfache Wahrheiten sind, wie gesagt, sehr einfach und gleichzeitig doch so schwer, so schwer in die Tat umzusetzen. Zum Beispiel unsere bösen Gedanken, oder wenn wir der Tugend zuwiderhandeln… Die Tugend über sehr lange Zeit hinweg zu verletzen, das sollte man nicht tun. Nur dann kann man anderen Menschen wirklich helfen. Wenn man anderen Menschen hilft, hilft man im Grunde auch sich selbst, das ist ein wechselseitiges Prinzip.“[22]

Die Frage, auf welche Weise er seine Inhalte vermittle, beantwortet Abt Shi Yongchuan so:

> „Die Sprachbarriere ist ziemlich groß. […] In vielen Situationen kann man sich gegenseitig nicht verstehen. Allerdings gibt es zwischen den Zeilen… Du musst gar nicht so viel reden. Offenbar besteht da eine seelische Kommunikation, die sich über die Bewegung, über die Handlung ausdrückt. So kann man allmählich… Indem man lange Zeit miteinander verbracht hat, kann man sich gegenseitig verstehen, was der andere sagt oder tut. Du musst nicht alles über Worte so klar ausdrücken. So ist das bald schon kein Hindernis mehr.“[23]

Diese Methodik der Unterweisung lässt sich als eine Besonderheit des Chan-Buddhismus bezeichnen: nämlich die Umgebung allein durch die eigene Vorbildwirkung und Präsenz zu beeinflussen. Letztere drückt sich in der Art und Weise aus, wie sich der Meister in bestimmten Situationen verhält, wie er auf alltägliche Dinge reagiert. Dabei kommt es nicht so sehr auf sprachliche Verständigung an. Vielmehr wird eine verhaltensorientierte Kommunikationsform praktiziert, die sich auf die chan-buddhistische Vorstellung der „direkten Übertragung“ (der Lehre) „von Geist zu Geist“ (*yixin chuanxin* 以心传心, oder *zhizhi renxin* 直指人心) gründet (Fang 方1995: 66, 69).

Darüber hinaus besteht nach Ansicht des Abtes noch eine andere effektive Methode, buddhistische Werte zu vermitteln: die chinesische Kampfkunst.

> „Chinesische Kampfkunst ist wie ein Schlüssel, mit dem man das Tor nach Deutschland öffnen kann, dass die chinesische Kultur einströmt. Die chine-

---

车司机，那我每天拉很多的人去上班。但是我有病了，我需要医生来帮助我，这个不是独立的[……] 大家是一起、共同的。共同的爱护，共同的…… 才对这个社会、对这个环境会更好，大环境才会更好。“

[22] Der Originaltext lautet: “佛教有简单的一些道理。就是…… 什么是佛教，啊，简单的道理就是所说的非常的简单、做起来却非常的难。就是吧，我们所说的恶思，就是违背道德…… 这个违背常理的这种事，不要去做，然后呢就是说有助于别人，有助于别人的情况下，其实也是有助于自己，这个是相辅相成的。“

[23] Der Originaltext lautet: “……语言上的障碍还是比较大的一些的障碍。[……] 有很多的情况下，沟通不能互相了解。但是呢人言之间有一些…… 你不需要很多的说话，好像是一种心灵的沟通，是一种用动作，用行动去做。这样呢就是说慢慢地…… 通过长的时间的相处以后呢，互相都会明白你要说的和做的，也不需要说你非得把这个用话讲得很清楚。这个慢慢地也已经不成一个障碍。“

> sische Kampfkunst ist nur *ein* Aspekt chinesischer Kultur. Sie ist nicht allumfassend, sie ist nicht allgemeingültig. Wenn ein Mensch sein Leben lang Gongfu lernt, obwohl er im Inneren vielleicht gar kein Interesse dafür empfindet, spürt er nach drei, nach fünf Jahren vielleicht die Kultur, den Bedeutungsgehalt dahinter. Wenn er das Geheimnisvolle daran empfindet, wird er Schritt für Schritt vorangehen, immer höher, immer höher; er weiß gar nicht, wo das Ende liegt. Falls die Deutschen danach suchen… Unter diesen Umständen können beide Seiten miteinander übereinstimmen. Sie möchten gern, dass ich komme, ich möchte auch kommen, so ergibt sich das von selbst.“[24]

Die Kampfkunst wird also, ganz im Sinne chan-buddhistischer Tradition, in erster Linie als ein Gefäß für die Kommunikation geistiger bzw. kultureller Werte verstanden. Sie dient u.a. dazu, bei den deutschen Schülern Interesse zu wecken – zunächst für die chinesische Kultur im Allgemeinen, später für den Buddhismus im Speziellen. Abt Shi Yongchuan erachtet sie dabei als *eine* von mehreren Möglichkeiten der geistigen Kultivierung. Seiner Meinung nach ist es zudem nicht nötig, am Anfang so viele Worte über den Buddhismus zu verlieren oder dessen theoretisches Gedankengebäude vollständig zu erklären. Stattdessen sollen die Schüler die Kampfkunst praktisch ausprobieren, bis sie allmählich ein Gefühl für die geistigen Werte bekommen, die dahinter stecken.

Aus der Analyse der teilnehmenden Beobachtung lässt sich darüber hinaus feststellen, dass Abt Shi Yongchuan gemäß chan-buddhistischer Unterweisungsprinzipien eine verhaltensorientierte, nonverbale Methodik der Kommunikation praktiziert. Diese äußert sich zum einen durch ethische Vorbildwirkung. Zum anderen kommt es im Tempelleben häufiger vor, dass der Abt Kōans durch Handgesten, einfache Sätze oder unerwartete Reaktionen weitergibt, mit denen er seine Schüler überraschen bzw. verwirren möchte. So habe ich z.B. während meiner teilnehmenden Beobachtung Folgendes miterlebt: Eine Schülerin unterbrach durch ihr unpünktliches Erscheinen den Unterricht des Abts zur buddhistischen Lehre. Weil gerade eine kurze Meditation abgehalten wurde, deutete die Schülerin fragend in Richtung eines Sitzkissens nach unten. Als Antwort hob der Abt seinen Finger und zeigte zur Decke. Daraufhin blieb die Schülerin verunsichert stehen, bis die Meditation beendet war. Ein weiterer Vorfall bezieht sich auf einen Dialog, den eine andere Schülerin mit Abt Shi Yongchuan führte. So hatte diese erfahren, dass die Mönche einige Tage Urlaub nehmen würden, worauf sie nun Bezug nahm. Daraufhin fragte der Abt: Woher weißt du denn, dass wir Urlaub nehmen? Sie antwortete lachend: Ich bin eine Zauberin, ich weiß alles! Daraufhin lachte er und entgegnete: Du bist eine Zauberin, du weißt gar nichts!

Mit diesen Reaktionen möchte der Abt seinen Schüler(inne)n möglicherweise Distanz zu festgelegten Denk- und Verhaltensweisen, aber auch zu bestimmten Emotionen (z.B. Ärger) lehren. Dazu gehört z.B., dass er Äußerungen anderer häufig belächelt, so dass diese sich genieren. Auf Fragen gibt er gern unbestimmte Antworten, die sich nicht

[24] Der Originaltext lautet: “武术功夫就是一个开门钥匙，把德国的这个门打开，然后随之而来的是中国的文化。武术功夫只是文化当中的一种，不是全面的，不是普及的。如果让一个人永远的学功夫，这里头会没有兴趣的，三年、五年，他感觉有文化，有内涵，他会感觉这个很深奥，一步一步的往前走，还要高一些，还要高一些，不知道头在那里，他们会有一个一直追寻这个，在这样情况下，这是双方互相同意，他喜欢我来，我也想来，这就顺理成章 。“

auf eine Interpretation festlegen lassen. Auch dieses Lehrmittel lässt sich als typisch chan-buddhistisch charakterisieren.

Ob es Abt Shi Yongchuan jedoch tatsächlich gelingt, seinen Schülern die von ihm so stark betonte ethische Komponente des Buddhismus zu vermitteln, werden die unten ausgewerteten Schülerbefragungen zeigen.

(b) Die anderen Mönche

Die Analyse der Motivation und Vermittlungsweisen der anderen chinesischen Mönche stützt sich in erster Linie auf teilnehmende Beobachtung. Da ich zwischen Januar und September 2006 den drei Mönchen Shi Xiaohu, Shi Yankai (释延开) und Shi Yanliang (释延良), von denen die letzten beiden inzwischen nicht mehr im Tempel arbeiten, zweimal pro Woche Deutsch-Unterricht erteilte, konnte ich zahlreiche beiläufige Gespräche führen und meine Beobachtungen intensivieren. Mit einer Beurteilung der beiden im November 2007 hinzugekommenen Mönche Shi Yongdao und Shi Yanyao muss ich mich allerdings zurückhalten. Meine diesbezüglichen Informationen stammen im Wesentlichen von Abt Shi Yongchuan.

Um die Motivation der in Berlin lebenden Mönche für ihre Arbeit im Shaolin Tempel Deutschland verstehen zu können, muss berücksichtigt werden, dass die Gründe für den Eintritt ins chinesische Shaolin-Kloster sehr komplex sind. Nicht immer sind rein religiöse Motive ausschlaggebend. Viele der dort lebenden Mönche stammen aus ärmeren ländlichen Regionen Chinas. Seit ihrer Kindheit lernen sie Gongfu. Das Kloster bietet ihnen sowohl lebenslange Förderung auf diesem Gebiet als auch finanzielle Absicherung. Darüber hinaus haftet dem Shaolin-Tempel ein „romantischer Ruf" an, der von einem seit Jahrhunderten andauernden Prozess der Mythologisierung verstärkt wird: So sind die mit übernatürlichen Körperkräften und magischen Fähigkeiten ausgestatteten „Kampfmönche" Gegenstand zahlreicher Volkserzählungen, in denen die Gongfu-Meister häufig unschuldige Menschen unter Gefährdung ihres eigenen Lebens aus Gefahrensituationen erretten. Dieses verklärte Bild eines heldenhaften, körperlich gestählten und selbstlosen Shaolin-Mönchs wird heute vor allem durch die farbenprächtigen Gongfu-Filme verstärkt, die in alle Welt getragen werden (Filipiak 2001: 70 ff., 77-82). Eine wahre Eintrittswelle in das Kloster löste z.B. der 1979 von Zhang Xinyan (张鑫炎) gedrehte Film „Shaolin-Tempel"[25] (*shaolinsi* 少林寺) aus.[26]

Das Shaolin-Kloster bietet heute mehrere Spezialisierungen an, die junge Männer mit unterschiedlichen Interessen anziehen bzw. unter einem Dach vereinen: So besteht die Möglichkeit, als „Kampf-Mönch" (*wuseng* 武僧) verstärkt Gongfu- und Taiji-Unterricht zu erhalten, während die „Kultur-Mönche" (*wenseng* 文僧) sich auf das Re-

[25] In diesem Film rettet ein Gongfu-Schüler des Shaolin-Klosters Kaiser Li Shimin aus Todesgefahr. Später verzichtet er auf seine Liebe zu einem Hirtenmädchen, um Shaolin-Mönch zu werden (http://german.china.org.cn/culture/archive/film100/txt/2005-11/11/content_2204909.htm, [21.03.2008].

[26] Diese Information stützt sich im Wesentlichen auf meine ethnographischen Ergebnisse. Siehe auch die URL: http://xxgblog.tcip.net.cn/index.php/125/viewspace-2093.html, [27.03.2008], sowie die URL: http://tieba.baidu.com/f?z=5499261&ct=335544320&lm=0&sc=0&rn=50&tn=baiduPosBrowser&word=%C9%D9%C1%D6%CB%C2&pn=50, [27.03.2008].

zitieren der Sūtras, auf das Studium buddhistischer Texte und anderer Fächer (z.B. Sprachen und Naturwissenschaften) konzentrieren (Jie揭 2005: 34 f.). Darüber hinaus bestehen mehrere Abstufungen im Ablegen der Gelübde des Tempels. Das Śrāmaṇera-Gelübde (*shamijie* 沙弥戒) umfasst lediglich 10 Regeln, während das Bhikṣu-Gelübde (*biqiujie* 比丘戒) 250 und das Bodhisattva-Gelübde (*pusajie* 菩萨戒) nach Aussage von Abt Shi Yongchuan 58 Regeln beinhaltet. Nur diejenigen, die alle drei Gelübde abgelegt haben, gelten als voll ordinierte Mönche (*sanbao sengren* 三宝僧人) (Chen 陈 2007: 133 f.). Dabei sind lediglich die „Kultur-Mönche" dazu verpflichtet, sich vollständig ordinieren zu lassen – die „Kampf-Mönche" unterliegen dieser Regel nicht. Letztere müssen lediglich eine Prüfung in chinesischer Kampfkunst bestehen, um aufgenommen zu werden. Wenn sie nicht alle Gelübde abgelegt haben, dürfen sie sich streng genommen nicht als Mönche (*heshang* 和尚) bezeichnen und daher auch nicht den für buddhistische und daoistische Mönche geltenden respektvollen Titel „Meister" (*shifu* 师傅) gebrauchen. Da es im Shaolin Tempel Deutschland jedoch als schwerwiegender Affront gilt, diese Anrede nicht zu verwenden, werde ich alle dort wirkenden Kampfkunst-Lehrer als „Meister" titulieren.

Unter den im Shaolin Tempel Deutschland wirkenden Mönchen hat nur der zu den „Kultur-Mönchen" zählende Abt (Shi Yongchuan) die volle Ordination erhalten, d.h. alle drei Gelübde abgelegt – ebenso wie der Kampf-Mönch Shi Yankai[27], der allerdings nur bis März 2007 im Tempel arbeitete. Aus diesem Grunde sind (d.h. waren) sie vor allem an einer profunden Vermittlung *religiöser* Inhalte interessiert. Über Meister Shi Yankai ist mir bekannt, dass er auf sehr aktive Weise mit seinen (deutschen) Schüler(inne)n in Kontakt trat, indem er sich vor bzw. nach dem Taiji-Unterricht vor allem um sprachliche Kommunikation bemühte. Seiner Vermittlungsweise lagen zwei Methoden zugrunde: Zum einen legte er großen Wert auf ethische Vorbildwirkung, die sich auf das Praktizieren von Geduld, Güte, Respekt, Selbstlosigkeit und Bescheidenheit konzentrierte. Zum anderen engagierte er sich (stärker als Abt Shi Yongchuan) für eine theoretische Vermittlung der chan-buddhistischen Lehre. Dies zeigte sich darin, dass er seine zu haltenden Vorträge schriftlich ausarbeitete und diese ablas – im Gegensatz zu Abt Shi Yongchuan, der seine Reden frei hält und diese häufig unterbricht, indem er mit geschlossenen Augen über etwas nachdenkt.

Auch Meister Shi Yankai betrachtet die Kampfkunst als Möglichkeit, chan-buddhistische Inhalte zu vermitteln. Dies wird aus einer am 29.01.2006 von ihm im Tempel gehaltenen Präsentation ersichtlich:

> „Das Ziel des Gongfu besteht darin, erleuchtet und ein Buddha zu werden, das Diesseitige zu transzendieren und Weisheit zu erlangen sowie von Grund auf das Wesen des Menschen zu verändern. Die Shaolin-Mönche üben die Kampfkunst nicht nur aus, um ihren Körper zu stählen, sondern betrachten sie als eine Kultivierungsart. Chan ist der Kampfkunst übergeordnet, die Kampfkunst dient dem Chan. Die Kampfkunst ist also ein Ausdruck von Chan, eine Form des Chan-Lebens. Chan ist die geistige Natur der Kampfkunst. Was das Shaolin-Gongfu lehrt, ist die zweifache Übung von

[27] Meister Shi Yankai wurde 1981 in der Provinz Henan geboren. 1998 trat er in das Shaolin-Kloster ein, wo er vier Jahre später das vollständige Gelübde (*santandajie*三坛大戒, Chen 2007: 133 f.) ablegte (http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/shi-yan-kai.html, [21.03.2008].

> Körper und Geist; was angestrebt wird, ist die Befreiung durch Erkenntnis. Man möchte erreichen, dass der Geist sich nicht mehr bewegt. Daher wird das Shaolin-Gongfu auch als Kampfkunst-Chan bezeichnet. Das Kampfkunst-Chan ist ein Angebot für jedermann, den Weg des Chan zu beschreiten, um zuallerletzt das Wesen zu schauen und ein Buddha zu werden."[28]

Die Hauptmotivation der beiden sehr jungen Kampf-Mönche Shi Xiaohu[29] und Shi Yanyao[30] für ihren Klostereintritt in China bestand hingegen darin, eine qualifizierte Gongfu-Ausbildung zu erhalten. Aus diesem Grunde richtet sich ihr Fokus nicht so sehr auf die Vermittlung religiöser Inhalte. Meister Shi Xiaohu hat bisher nur das Śrāmaṇera-Gelübde, Meister Shi Yanyao (neben Kampf-Mönch Shi Yongdao[31]) noch gar kein Gelübde abgelegt. Da ihre Aufgabe nunmehr ausschließlich im Unterrichten von Gongfu besteht, ist es ihnen hier (anders als im chinesischen Muttertempel, wo sie täglich Gongfu-Unterricht erhalten) nicht möglich, ihre eigenen körperlichen Fähigkeiten zu vertiefen. Bei Meister Shi Xiaohu habe ich beobachtet, dass große Motivationsprobleme für seine Arbeit im Shaolin Tempel Deutschland bestehen, die den Prozess der Vermittlung buddhistischer Inhalte beeinflussen. Dies äußert sich u.a. darin, dass er die verbale (und nonverbale) Kommunikation mit seinen Schüler(inne)n weitgehend vermeidet, indem er zum einen niemals Deutsch spricht, zum anderen beim Unterrichten von Gongfu häufig Desinteresse zeigt.

(c) Fazit dieses Kapitels

Auch wenn die persönlichen Motive der chinesischen Mönche untereinander variieren, so lassen sich doch folgende Gemeinsamkeiten zusammenfassen:

(1) Das übergeordnete Ziel des Shaolin Tempel Deutschland besteht darin, buddhistische Inhalte aus der kulturellen Tradition Chinas in den Westen zu tragen. Abt Shi Yongchuan (sowie Meister Shi Yankai) betonen vor allem die ethische Komponente des Buddhismus, d.h. soziale Verantwortung, gegenseitige Fürsorge und Hilfsbereitschaft, die Befreiung von materieller Gier, Geduld, Respekt, Güte und Bescheidenheit. Andere Mönche (z.B. Shi Xiaohu) konzentrieren sich in erster Linie auf das Perfektionieren

---

[28] Der Originaltext lautet: "……做功夫的目的是为了开悟成佛，超凡入圣，彻底改变人的品质。少林僧人习武不单是为了强身，而且也是一种修行，禅为武之主，武为禅之用。即武是禅的表现，是禅生命的有形化，禅是武的精神本质。少林功夫讲的是身心两修，追求的是悟道解脱，成就的是不动心。故少林功夫又称为武术禅。武术禅是提供一个人人可以去做最终见性成佛的参禅路径。"

[29] Meister Shi Xiaohu (1987 in Henan geboren) war früher in China ein Gongfu-Kinderstar. So wirkte er in Filmen wie *Mönchssoldaten der Duldsamkeit* (*renzhebing* 忍者兵), *Eisenharte Männer als Polizisten* (*tiehan xingjing* 铁汉刑警) sowie *Blutiges Chan von Shaolin* (*shaolin xuechan* 少林血禅) mit (http://www.sltd.de/shaolin_tempel/ShiXiaoHu.htm, 05.01.06; http://www.book8.com/readbook/chapter-1436-5-6.html, [25.03.2008].

[30] Meister Shi Yanyao (1988 in Dengfeng, Provinz Henan, geboren) ist einer der jüngsten Mönche des Shaolin-Klosters. Sein Aufgabengebiet liegt insbesondere im Waffen-Gongfu und harten Shaolin-Gongfu (http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/shi-yan-yao.html, [21.03.2008].

[31] Meister Shi Yongdao wurde 1964 in Dengfeng (Provinz Henan) geboren. 1988 trat er in das Shaolin-Kloster ein, wo er sich auf Akupunktur, Akupressur, Qigong und Taiji (Chen-Stil) spezialisierte (http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/shi-yong-dao.html, [21.03.2008].

ihrer Gongfu-Fähigkeiten, während der Buddhismus nicht Schwerpunkt ihres Interesses ist.

(2) Die Vermittlung buddhistischer Werte geschieht hauptsächlich über chan-buddhistische Methoden. Dazu gehört in erster Linie die Kampfkunst. Dieser wird sogar eine größere Wirksamkeit und Kommunikationskraft zugetraut als der Sprache selbst – eine Vermutung, die von der Beobachtung unterstützt wird, dass im Tempel relativ wenig über das Medium Sprache kommuniziert wird. Sogar im Kampfkunst-Unterricht erfolgen selten Erklärungen auf Deutsch.

Eine Ursache hierfür ist, dass die Mönche (mit Ausnahme des Abtes) i.d.R. nur einige Jahre in Deutschland bleiben, d.h. nach einem gewissen Zeitraum von anderen Mönchen des Mutter-Klosters abgelöst werden. Ihre Deutsch-Kenntnisse sind daher begrenzt. Ein anderer wichtiger Grund liegt darin, dass die nonverbale Unterweisungsmethodik des Tempels in der Tradition des Chan-Buddhismus steht: So wurde auf einer früheren Webseite des Shaolin Tempel Deutschland explizit darauf hingewiesen, dass die praktische Übung (d.h. die Kampfkunst) dem Studium der Schriften vorzuziehen sei.[32] Dies knüpft an das wesentliche Merkmal der Chan-Schule an, sich nicht auf Geschriebenes zu verlassen (Fang 方 1995: 69).

(3) Eine tragende Rolle bei der chan-buddhistischen Vermittlungsweise spielt die Vorbildwirkung der Mönche. Diese bezieht sich auf das Vorleben ethischer Werte. Abt Shi Yongchuan greift darüber hinaus auf eine chan-buddhistische Kōan-Praxis zurück, mit der er seine Schüler/innen anscheinend verwirren oder zum Nachdenken anregen will. Möglicherweise möchte er ihnen Distanz zu bestimmten Denk- und Verhaltensweisen oder zu Emotionen (z.B. Ärger) vermitteln. Dazu gehört z.B., dass er auf Fragen vage Antworten gibt, die sich nicht auf eine Deutung beschränken lassen.

(4) Die Vermittlungstechniken chan-buddhistischer Inhalte sind demnach in erster Linie nonverbale, die nur schwer mit herkömmlichen wissenschaftlichen Untersuchungsmethoden zu erfragen bzw. zu erfassen sind. Aus diesem Grunde bieten sich die im letzten Kapitel erläuterten religionsästhetischen Methoden an, mit deren Hilfe sinnliche Kommunikationsmedien untersucht werden können. Diese sollen im folgenden Kapitel anhand der Rezeption chan-buddhistischer Inhalte seitens der deutschen Schüler/innen des Tempels genauer erörtert werden.

5. Die Rezeption des Chan-Buddhismus bei den Schüler(inne)n des Tempels

(a) Allgemeine Vorbemerkung: Rezeption des Chan-Buddhismus in Deutschland

Was die Rezeption des Chan-Buddhismus in Deutschland betrifft, so muss man zwei Traditionen getrennt voneinander betrachten: erstens die japanische Zen-Richtung, zweitens die chinesische Chan-Schule. Obwohl die Wurzeln des japanischen Zen in China liegen, werden diese beiden Traditionen im Westen als unterschiedlich wahrgenommen, weil sie (1) in verschiedenen Epochen akkulturiert und (2) mit anderen Techniken vermittelt wurden bzw. werden. So wird in japanischen Zen-Zentren z.B. großer

[32] Vgl. http://www.sltd.de/Buddhismus/dharma.php, [05.01.2006].

Wert auf Meditation gelegt. In chinesischen Tempeln bzw. Kulturzentren hingegen dominiert die chinesische Kampfkunst.

Die japanische Zen-Richtung hielt in den 1960er Jahren ihren Siegeszug in den Westen. Diese Entwicklung wurde u.a. von den psychologischen Deutungen D. T. Suzukis und C. G. Jungs gefördert; aber auch die Publikationen des Grafen Karlfried von Dürckheim sowie der beiden Jesuitenpater Heinrich Dumoulin und Hugo Makibi Enomiya-Lassalle trugen zu dem wachsenden Beliebtheitsgrad des Zen-Buddhismus bei. Das Interesse stieg gegen Ende der 1960er Jahre im Zuge der Studentenrevolution und Hippie-Bewegung weiter an, wobei Zen als Möglichkeit zur Veränderung der eigenen Persönlichkeit betrachtet wurde. In den 1970er Jahren wurde Deutschland schließlich von einem regelrechten „Zen-Boom“ erfasst (Baumann 1993: 79-83). Betont werden muss, dass sich das Zen-Leben stark vom klösterlichen Milieu Japans gelöst hat: So wird nunmehr das Praktizieren von Zen im Alltag der Laien postuliert (McMahan 2002: 226; Coleman 2001: 95-98; Wallace 2002: 39-42).

Was die Präsenz chan-buddhistischer Gruppen aus China in Deutschland betrifft, so haben wir es hingegen mit einer sehr jungen Entwicklung zu tun. Anders als in Ländern wie den USA, Kanada, Australien oder Großbritannien bestand hier lange keine etablierte überseechinesische Kultur.[33] Zudem wurde eine direkte Expansion buddhistischer Klöster aus der Volksrepublik China erst im Zuge der Öffnungspolitik ab den 1980er Jahren ermöglicht.[34] Von einer Integration chinesisch-buddhistischer Gruppierungen in die deutsche Gesellschaft kann somit – und dies auch nur in Ansätzen – erst seit einigen Jahren die Rede sein. Gemäß einer Auflistung der Deutschen Buddhistischen Union existieren derzeit nur acht chinesisch-buddhistische Gruppen in Deutschland, die (außer dem Shaolin Tempel Deutschland) allgemein der chinesischen Mahayana-Tradition, nicht aber explizit der Chan-Schule angehören.[35] Der Shaolin Tempel Deutschland (dem

[33] Dies änderte sich erst mit den verschärften Einreisebestimmungen für chinesische Staatsangehörige in die USA im Jahr 2001. Seitdem ist Deutschland vor allem für chinesische Studierende attraktiv geworden. Als Folge davon stieg die chinesische Diaspora erheblich an – was sich allerdings nicht durch einen Zuwachs an buddhistischen Gruppen, sondern durch Gründungen chinesischer *christlicher* Gemeinden bemerkbar macht (Oblau 2006: 5 ff.).

[34] Das Fundament für diese Entwicklung wurde mit der Reformpolitik unter Deng Xiaoping und der damit verbundenen Religionsfreiheit um das Jahr 1980 gelegt: Religionsfreiheit wurde zunächst als politische Richtlinie auf dem 3. Plenum des 11. ZK 1978 beschlossen und drei Jahre später in Artikel 36 der Verfassung der Volksrepublik China gesetzlich verankert (MacInnis 1993: 39 f., 73 f.). Diese Freiheit galt und gilt allerdings nur für die fünf offiziell anerkannten Religionen bzw. Konfessionen Buddhismus, Daoismus, Islam, Katholizismus und Protestantismus (Wenzel-Teuber 2003: 624). Nach Beendigung der Kulturrevolution und dem Sturz der Viererbande erfolgte in den 1980er und -90er Jahren eine landesweite Revitalisierung buddhistischer Aktivitäten. Zerstörte Klöster wurden renoviert und eröffnet, Mönche und Nonnen neu ordiniert, buddhistische Akademien (*foxueyuan* 佛学院) gegründet, eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Buddhismus etabliert sowie Kontakte zu ausländischen buddhistischen Organisationen (hauptsächlich aus Japan, Südkorea oder Taiwan) hergestellt (Hunter 1992: 7 f.). Staatliche Fördergelder unterstützten die Aufbauarbeiten. Allerdings sind die Klöster seitdem dazu angehalten, sich selbst zu finanzieren (*yimiao yangmiao* 一庙养庙). Ihre Haupteinnahmequelle bildet bis heute der Tourismus, verbunden mit dem Verkauf von Eintrittskarten, Räucherstäbchen und Papiergeld, mit dem Betreiben von vegetarischen Restaurants sowie dem Aufstellen von Souvenirständen (Hunter 1992: 12; MacInnis 1993: 200, 248 ff.).

[35] Vgl. die URL: http://www.dharma.de/dbu/frameset.php?%20content=http://www.dharma.de/dbu/dbu_gemeinschaften.php [10.07.2008].

außerdem der „Buddhistische Orden von Shaolin“[36] und der „Shaolin Tempel Kaiserslautern“[37] angegliedert sind) unterliegt jedoch einer ähnlich grundlegenden Akkulturation wie die japanischen Zen-Zentren: Während das Shaolin-Kloster in China hauptsächlich mit der Ausbildung seiner eigenen Mönche beschäftigt ist, widmen sich die Shaolin-Mönche in Deutschland überwiegend dem Kampfkunst-Unterricht für Laien.

Wenn man die tempelunabhängige, weiter gefasste Chan-Kultur in Deutschland mit einschließt – die sich durch eine inzwischen unüberschaubare Vielfalt an Taiji-, Gongfu- und Qigong-Schulen äußert – so fällt Folgendes auf: 1. Die chinesische Kampfkunst wird in erster Linie als Form der Kultivierung von Körper und Geist betrachtet, die 2. die Gesundheit fördert und 3. die Konzentrationsfähigkeit erhöht. Zentral ist hierbei, dass das so genannte „Kampfkunst-Chan“ nicht in erster Linie als Chan, sondern allgemein als Shaolin-Kultur bzw. als dem Shaolin-Kloster zugehörender Buddhismus wahrgenommen wird. Dies liegt hauptsächlich daran, dass der chinesische Begriff „Chan“ längst nicht so einen Bekanntheitsgrad erlangt hat wie die japanische Bezeichnung „Zen“: „Zen“ wird weitgehend mit Japan assoziiert, nicht mit China. Dies ändert jedoch nicht, dass im Shaolin Tempel Deutschland chan-buddhistische Inhalte vermittelt werden – auch wenn diese im Laufe der Rezeption einigen Transformationen unterliegen.

(b) Die Rezeption des Chan-Buddhismus im Shaolin Tempel Deutschland

Will man die Schüler/innen des Tempels in verschiedene soziale Gruppen unterteilen, so lassen sich grob zwei „Lager“ unterscheiden. Auf der einen Seite stehen die Gongfu-Schüler, die mehrheitlich männlich und größtenteils sehr jung sind, d.h. zwischen 5 und 30 Jahren alt.[38] Auf der anderen Seite befinden sich die Besucher/innen der „sanfteren“ Kampfkunst-Formen, die aber auch das religiöse Angebot nutzen. In dieser Gruppe ist der Anteil an Frauen etwas größer. Außerdem ist der Altersdurchschnitt deutlich höher: Die Mehrheit ist zwischen 30 und 45 Jahren alt. Hier überwiegt die Anzahl derer, die sich auf geistiger bzw. religiöser Sinnsuche befinden.

Die meisten Interviewpartner haben einen akademischen Hintergrund, streben das Abitur an oder gehören „gehobeneren“ Berufsgruppen an. Fast alle sind deutscher Herkunft: Unter den Befragten befanden sich nur zwei türkischstämmige sowie ein ursprünglich aus Afrika emigrierter Schüler. Nur sehr selten betreten Chinesen den Tempel: Lediglich zu den Feierlichkeiten des chinesischen Frühlingsfestes sind chinesische Besucher anwesend.

Bei der Umfrage fiel auf, dass ein verschwindend geringer Teil des Kundenstamms im Rahmen einer buddhistischen Bekenntniszeremonie Zuflucht zu den „drei Juwelen“[39] genommen hat. Genauso selten kommt es vor, dass sich ein Schüler als Buddhist

[36] „Der Buddhistische Orden von Shaolin“ beschäftigt sich vor allem mit der Ausbildung bzw. Ordination von nicht-chinesischen Buddhisten (http://www.shaolin-orden.de, Zugriff 10.07.08).

[37] http://www.shaolintempel.org (Zugriff 10.07.08).

[38] Kinder wurden in meinen Befragungen nicht berücksichtigt.

[39] Die „drei Juwelen“ (Sanskr. *triratna*, chin. *sanbao* 三宝) repräsentieren Buddha, Dharma und Sangha (Dumoulin 2005: 297).

bezeichnen würde. Allerdings haben ausnahmslos alle der Befragten eine sehr positive Einstellung zum Buddhismus.

Auf die Frage, was sie unter *Buddhismus* verstünden, wurden u.a. Werte wie Toleranz, innere Ruhe, Respekt, Bescheidenheit bzw. Demut (sich selbst und der Umwelt gegenüber), innere Kraft (die nicht zur Schau gestellt werden müsse), Ausgeglichenheit, Harmonie, Liebe, Wahrheit, Gemeinschaftssinn, Mitgefühl und Geduld angegeben. Darüber hinaus tauchten Assoziationen wie Meditation, Selbsterforschung („Was geht bei mir ab, wenn ich meditiere?“), Spiritualität, geistige Entwicklung, Erleuchtung und Konzentration auf. Für einen 20jährigen Gitarrenbauer stellt der Buddhismus aufgrund seiner Friedfertigkeit und Toleranz die einzig vertretbare Religion dar. Dass der Buddhismus durch seinen Nicht-Dogmatismus wesentlich offener und toleranter als das Christentum sei, wurde auch von zwei weiteren Gongfu-Schülern unabhängig voneinander hervorgehoben. An mehreren anderen Stellen wurde darauf hingewiesen, dass man im Buddhismus lerne, „negative Gedanken zu vermeiden“ oder „negative Energie in positive umzuleiten“, ohne diese „unterdrücken“ zu müssen.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass es den meisten Schüler(inne)n äußerst schwer fiel, zum Thema Chan-Buddhismus etwas Konkretes zu sagen. Dafür wurden in zahlreichen anderen Zusammenhängen recht diffuse Werte und Vorstellungen genannt, die denjenigen sehr ähneln, welche die Schüler allgemein dem Buddhismus sowie der Kampfkunst zuschrieben. Offenbar wird der Chan-Buddhismus nicht als von der Shaolin-Kultur getrennt, sondern als identisch mit dieser wahrgenommen. Daher kann man davon ausgehen, dass tatsächlich chan-buddhistische Inhalte vermittelt werden. Die Kommunikation erfolgt jedoch auf nonverbale, nicht-kognitive Art und Weise, die sich am effektivsten mit Hilfe religionsästhetischer Konzeptualisierungen erfassen lassen.[40]

(1) Während der Schülerbefragungen wurde häufig hervorgehoben, dass das *Praktizieren von Kampfkunst* eine beruhigende, stressreduzierende Wirkung besitze. Gleichzeitig wurden dem Buddhismus Werte wie innere Ruhe, Gelassenheit, Harmonie und Ausgeglichenheit zugeschrieben. Ähnlich verhält es sich beim Thema „Konzentration“: So gaben zahlreiche Teilnehmer an, dass das Ausüben der Kampfkunst ihre Konzentrationsfähigkeit und Aufmerksamkeit erhöhe. Parallel dazu filterten sie „Konzentration“ als ein Wesensmerkmal des Buddhismus heraus. Dies bekräftigt den chan-buddhistischen Ansatz, dass buddhistische Werte über körperliche Kultivierungsmethoden kommuniziert werden können.

(2) Auch den *buddhistischen Zeremonien* wurde von einigen Schülern eine beruhigende Wirkung zugeschrieben: „Wir werden gelassener“, so lautete die Antwort eines 25jährigen Gongfu-Schülers. Zu den *religiösen Gesten* (z.B. dem Buddhagruß) gab ein etwa 30jähriger Teilnehmer an, dass er damit „die Harmonie“ respektiere. Gleichzeitig wünsche er sich, dass er selbst eines Tages einen Zustand innerer Harmonie und Gelassenheit erlangen werde. Daraus kann man schlussfolgern, dass Gelassenheit, Harmonie und Respekt als emotionale Folgen der Beteiligung an buddhistischen Zeremonien bzw. der Ausübung religiöser Gesten allgemein mit dem Buddhismus in Zusammenhang gebracht werden.

[40] So wurde mir z.B. in einem der Gespräche von einer Schülerin mitgeteilt, dass es ihr sehr schwer falle, die Atmosphäre des Tempels verbal zu beschreiben bzw. über das Verhältnis von Kampfkunst und Chan-Buddhismus zu reflektieren. Offenbar wird die Shaolin-Kultur eher *gefühlt* bzw. *erfühlt* als *durchdacht*.

(3) Dem *Auftreten der chinesischen Mönche* wurde eine sehr hohe Wirkkraft zugesprochen. So gab ein 27jähriger Student an, von der Präsenz der Mönche fasziniert zu sein: Er empfinde große Ehrfurcht vor deren Charisma. Drei andere Frauen schwärmten von ihrem Taiji-Meister: Dieser strahle so viel Ruhe, Freundlichkeit und Gelassenheit aus; seine Geduld lasse ihn fast überirdisch erscheinen. Überhaupt sei es einzigartig, dass im Shaolin Tempel Deutschland ausschließlich Mönche unterrichteten, da diese eine natürliche Autorität besäßen: So gehe man z.B. allein aus Respekt solange nicht aus der Stellung, bis der Taiji-Meister ein Zeichen gebe. Sich eigenwillig zu verhalten oder keine Mühe zu geben, sei ihnen einem Mönch gegenüber peinlich.

Über den Gongfu-Unterricht wurde mir von zwei Oberstufenschülern berichtet, dass dort die Meister-Schüler-Beziehung sehr traditionell gestaltet sei. Dies empfänden sie als überaus wichtig, da der Meister Vorbild sein und Autorität ausstrahlen müsse. Er stelle ein Symbol für das dar, was man erreichen wolle.

Als Shaolin-Mönche repräsentieren und verkörpern die Meister den Buddhismus an sich. In ihrer Vorbildfunktion prägen sie das Bild, das sich deutsche Schüler/innen vom Buddhismus machen. Daraus kann man schließen, dass allein durch das Auftreten und Verhalten der chinesischen Mönche buddhistische Werte, wie Respekt, Geduld oder Bescheidenheit, vermittelt bzw. kommuniziert werden. Dies stimmt ebenfalls mit chan-buddhistischen Vorstellungen überein.

(4) Ein anderer wichtiger Punkt bezieht sich auf die typisch chan-buddhistische *nonverbale Erziehungsmethode*: Diese wird von vielen Schüler(inne)n des Tempels nicht nur akzeptiert, sondern rückhaltlos befürwortet. So meinte ein etwa 20jähriger Gongfu-Schüler, dass er die Unterrichtsweise ohne Worte „supercool“ finde, und dass sie „sehr gut klappen“ würde. Zwei andere Schüler erklärten, dass man mit Worten viel „tot reden“ könne. Indem der Meister jedoch auf verbale Erklärungen verzichte, sei er dazu gezwungen, die Figuren noch deutlicher auszuführen, damit seine Schüler sie verstehen könnten. Da er sich somit erheblich größere Mühe geben müsse, würden die Bewegungen „authentischer“ und „echter“. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass der reduzierte Gebrauch von Sprache eine spezifische Kommunikationskraft besitzt, die allgemein mit dem Shaolin-Buddhismus in Verbindung gebracht wird.

(5) Die *Atmosphäre* des Tempels wird im Allgemeinen als entspannt bzw. entspannend, stressabbauend sowie als Ruhe spendend beschrieben. Für einen Mitte 30jährigen Gongfu-Schüler verströmt sie vor allem „Stille“ und „Frieden“. Eine Mitte 40jährige Taiji-Schülerin gab an, dass ihr der Aufenthalt im Tempel Energie schenke. Gleichzeitig wurden dem Buddhismus Attribute wie „Gelassenheit“, „Kraft“ und „innere Ruhe“ zugeschrieben.

(6) In zahlreichen Gesprächen wurde zudem auf die *gemeinschaftsstiftende Funktion* des Tempels hingewiesen. Der oben erwähnte 27jährige Student führte dazu an, dass er froh sei, im Tempel viele Leute zu kennen und mit diesen einen freundschaftlichen Umgang zu pflegen. Er empfinde es als interessant, dass die Kursteilnehmer aus sehr unterschiedlichen Berufen stammten: Dies ergebe eine äußerst bunte Mischung. Für eine Taiji-Schülerin bedeutet der „spirituell-geistige“ Weg des Shaolin Tempel Deutschland vor allem, gemeinschaftlich zu denken. Auch eine 40jährige Lehrerin hob lobend hervor, dass im Tempel alle gemeinsam den buddhistischen Weg beschritten. Auf diese Weise werde das Zusammengehörigkeitsgefühl gestärkt. Außerdem unterstützten die Schüler sich gegenseitig bei ihrer geistigen Entwicklung.

Wie oben angeführt, stellt der Wert „Gemeinschaftssinn“ für die Schüler/innen des Tempels einen Aspekt des Buddhismus dar. Die Fallbeispiele belegen somit, dass die

ethische Forderung des Abtes nach gegenseitiger Hilfsbereitschaft durch das gemeinsame Praktizieren der Kampfkunst vermittelt werden kann.

Bei der Analyse der Akkulturation des Chan-Buddhismus im Shaolin Tempel Deutschland sollte allerdings berücksichtigt werden, dass der Rezipient nicht etwa ein Gefäß ist, das die vermittelten Inhalte passiv aufnimmt. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass die deutschen „Kunden" bereits beim ersten Betreten des Tempels ihre eigenen Vorstellungen vom Buddhismus mitbringen. Diese sind zum einen vom Erscheinungsbild des Buddhismus im Westen geprägt – das seinerseits schon einen jahrzehntelangen Akkulturations- und Transformationsprozess durchlaufen hat.[41] Zum anderen spiegeln sie die individuellen Sehnsüchte und Bedürfnisse der Rezipienten wider, die von ihrer „spirituellen"[42] Sinnsuche beeinflusst werden. Diese „spirituellen" Vorstellungen weisen teilweise Einflüsse des *New Age*[43] auf, wie folgende Fallbeispiele verdeutlichen:

Ein Ende 30jähriger Besucher der Unterrichtsstunde zur buddhistischen Lehre befindet sich laut eigenen Angaben auf der Suche nach einem Weg der „Verhaltensoptimierung" im Umgang mit Freunden und Bekannten. Einige aus seinem Familien- und Freundeskreis empfinde er nämlich als zu „arrogant". Deswegen wolle er mit Hilfe buddhistischer Weisheit erlernen, sich besser zur Wehr zu setzen. Der Impuls, sich dem Shaolin Tempel Deutschland zuzuwenden, stamme von einer Fernsehreportage über einen zum Buddhismus konvertierten Bischof. Er selbst interessiere sich in erster Linie dafür, „wie der Buddhismus hier erlebt und gelebt wird". Vor allem der katholischen Kirche könne er hingegen gar nichts abgewinnen, da er sie als zu „dienerisch" wahrnehme.

Ein etwa 30jähriger Meditationskursteilnehmer bezeichnete sich selbst als einen „frei denkenden", „spirituellen" Menschen. Er respektiere alle Religionen, habe aber leider

[41] Die beiden wichtigsten inhaltlichen Akkulturationsformen des Buddhismus im Westen lassen sich m.E. auf Einflüsse aus den Bereichen (a) Philosophie und (b) Psychologie zurückführen. Zu (a): Die Auffassung, dass der Buddhismus „eine Religion der Vernunft", eine „Erkenntnis-Religion" oder gar eine Philosophie sei, die mit modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen harmonisiere, steht in der Tradition deutscher Buddhismusinterpretation des 18. und 19. Jahrhunderts. Damals betrachtete man den Buddhismus vielmehr als Weisheitslehre denn als Religion – eine Annahme, die bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts dominierte. Sogar heute noch prägt sie vielfach das Buddhismusverständnis in Deutschland (Baumann 1993: 270 f.; Notz 1984: 280 f.). Zu (b): Einen anderen Schwerpunkt stellt die Betrachtung des Buddhismus aus psychologischer Perspektive dar. Gefördert wurde dieses Deutungsmuster vom japanischen Zen-Buddhist Suzuki, der Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA lehrte. Dieser hatte wesentlich zur Verschmelzung buddhistischen und psychologischen Gedankenguts beigetragen, indem er sich immer wieder psychologischer Termini bediente. So interpretierte er beispielsweise den Vorgang der Erleuchtung als Bewusstwerdung von bisher Unbewusstem. Diese Interpretationsart weckte das Interesse von Psychoanalytikern wie etwa C. G. Jung (Offermanns 2002: 235, 239).

[42] Die Bezeichnung „Spiritualität" entspricht in stärkerem Maße dem Selbstverständnis der Akteure als das „Label" *New Age* (Bochinger 1994: 36, 104). Zur genaueren Begriffsbestimmung siehe: Bochinger 1994: 377, 389.

[43] Auf den Begriff *New Age* und seine Funktion bei der Rezeption des Chan-Buddhismus näher einzugehen, ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich. Daher sei auf meine Magisterarbeit verwiesen, in der diese beiden Punkte umfassend erörtert werden: Lüdde, Johanna (2007): *Die Akkulturation chinesisch-buddhistischer Kultur im Shaolin Tempel Deutschland*. Berlin: LIT-Verlag (In: Interethnische Beziehungen und Kulturwandel, ed. Jürgen Jensen, Vol. 63). Zwei grundlegende Werke zum Thema *New Age* sind z.B.: Bochinger, Christoph (1994): *„New Age" und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. Hanegraaff, Wouter J. (1996): *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.

zu wenig Zeit, sich mit ihnen zu beschäftigen: „Ich respektiere das Religiöse, das hier lebt. Ich respektiere damit die Harmonie." Im Shaolin Tempel Deutschland möchte er vor allem lernen, „feinstoffliche Energie" wahrzunehmen. Dies sei keine Frage des Glaubens, sondern vielmehr der Erfahrung.

Für eine weitere ca. 35jährige Schülerin löst das Meditieren im Tempel das unbestimmte Gefühl aus, keine Gedanken mehr zu haben und Energie fließen zu spüren. Von der Teilnahme an diesem Kurs verspricht sie sich die Loslösung vom „Kleinen Selbst". Ebenso hofft ein anderer Gongfu-Schüler, das Höchste im eigenen Selbst zu finden. Eine Taiji-Kursbesucherin gab an, dass sie im Shaolin Tempel Deutschland ihre inneren Wurzeln wieder finden und damit die „ursprüngliche Persönlichkeit" bzw. das „wahre Ich" fördern wolle.

Eine ca. 40jährige Lehrerin möchte u.a. durch „Qigong-Meditation" erreichen, Energie aus der Natur aufzunehmen und diese im eigenen Körper zu verarbeiten. Ihren Erläuterungen zufolge setze mit Hilfe dieser Meditationsform allmählich eine Wahrnehmungsveränderung ein: So könne man etwa frühere Träume wieder erfahren oder mit der Natur (z.B. mit Bäumen) kommunizieren lernen. Die Befragte fühlt sich darüber hinaus sehr von daoistischen Ideen angezogen. Zwar wolle sie den buddhistischen Weg gehen, jedoch mit daoistischen Methoden. Was im Buddhismus „Nirvana" genannt würde, bedeute im Daoismus „Himmel".

Die genannten Beispiele verdeutlichen, dass die chan-buddhistischen Inhalte im Laufe des Vermittlungsprozesses teilweise transformiert werden. Dieses Phänomen soll im folgenden Kapitel näher erläutert werden.

6. Die Akkulturation des Chan-Buddhismus im Shaolin Tempel Deutschland

Ausgehend von einer religionsästhetischen Methodik ist festzustellen, dass im Shaolin Tempel Deutschland in der Tat buddhistische Inhalte vermittelt werden – und zwar in erster Linie über die Sinne. Zu diesen Kommunikations-Medien, die größtenteils in der Tradition der Chan-Schule stehen, gehören vor allem die chinesische Kampfkunst, aber auch die Vorbildwirkung der Mönche, die nonverbalen Unterrichtsmethoden, die Kōan-Praxis des Abtes, die buddhistischen Zeremonien sowie die religiösen Gesten wie der Buddhagruß. Zu den von den deutschen Schülern auf diese Weise rezipierten buddhistischen Werten lassen sich Toleranz, innere Ruhe, Respekt, Bescheidenheit, innere Kraft, Ausgeglichenheit, Harmonie, Liebe, Wahrheit, Gemeinschaftssinn, Mitgefühl, Gelassenheit und Geduld zählen. Diese decken sich im Wesentlichen mit den ethischen Ansprüchen der Mönche.

Da es sich jedoch um eine Interaktion zweier Ebenen mit unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexten handelt, muss einschränkend angemerkt werden, dass die Botschaft (in diesem Fall: der Chan-Buddhismus) nicht immer vollständig entschlüsselt werden kann. Es entsteht eine Diskrepanz zwischen jenen Inhalten, die vermittelt werden sollen, und solchen, die bei den Empfängern tatsächlich ankommen. Dazu gehört z.B., dass die zu vermittelnden chan-buddhistischen Inhalte von den deutschen Schüler/innen zwar größtenteils rezipiert, aber nicht mit der Chan-Schule, sondern allgemein

mit der Shaolin-Kultur verbunden werden. Des Weiteren zähle ich die Forderung des Abtes nach der praktischen Umsetzung buddhistischer Tugenden im Alltag dazu, die von den deutschen Kunden nicht ausreichend ernst genommen wird. Diese Annahme lässt sich anhand eines Interview-Auszuges beweisen, in dem Abt Shi Yongchuan Folgendes befürchtet: „Manche Schüler zum Beispiel, wenn ich ihnen von der Theorie und dem Wesen des Buddhismus erzähle, manche sagen dann vielleicht… Wenn sie davon hören, sagen sie vielleicht: Oh, das ist gut. Aber dies in die Tat umzusetzen, das ist nicht so einfach, wirklich nicht so leicht, sie denken… Sie denken vielleicht: Das ist nur eine Wahrheit und sonst nichts.“[44]

Diese Diskrepanz lässt sich damit erklären, dass die jeweiligen Schwerpunkte in der Motivation und Zielsetzung auf beiden Seiten unterschiedlich gewichtet sind: Während Abt Shi Yongchuan primär buddhistische *Tugenden* vermitteln möchte, bestehen die Wünsche der deutschen Kunden eher im Erlangen von *Wohlgefühl* (wie seelischer Ausgeglichenheit/ Harmonie, innerer Ruhe, Entspannung, Gelassenheit, Körperbewusstsein und -beherrschung). Dies spiegelt die individuellen Bedürfnisse und Sehnsüchte der Schüler/innen wider, die sich teilweise im Bereich des New Age ansiedeln lassen. Wenn man diese Prämissen berücksichtigt, dann entwickelt der Aufnahmeprozess chan-buddhistischer Kultur im Shaolin Tempel Deutschland eine gewisse Eigendynamik, die von den chinesischen Mönchen nicht immer steuerbar ist.

Diese Diskrepanz, die eine Transformation buddhistischer Inhalte zur Folge hat, sollte jedoch keinesfalls als störend bewertet werden. Vielmehr ist sie ein grundlegendes Kennzeichen von Akkulturation. Außerdem scheinen sich die Schüler/innen des Shaolin Tempel Deutschland mit dem, was der Tempel ihnen bietet, äußerst wohl zu fühlen: Die Mehrheit findet das, wonach sie sucht. So ist der Tempel als ein Ort zu verstehen, an dem sich zwei Aspekte zu einer charakteristischen Mischung verbinden: Zum einen ist er (a) von einer Atmosphäre religiöser bzw. geistiger Kultivierung gekennzeichnet. Zum anderen bietet er (b) Raum für eine gesellige, gemeinschaftsstiftende Form der Freizeitgestaltung. Diese Mischung aus „spiritueller Sinnsuche“ und einer gemeinschaftsstiftenden, aber unverbindlichen Freizeitgestaltung wirkt auf viele Besucher des Tempels äußerst attraktiv. Der Shaolin Tempel Deutschland bietet ein religiöses bzw. geistiges, traditionsgebundenes Umfeld einerseits. Andererseits drängt er nicht auf eine konfessionelle Bindung; er wirbt nicht einmal darum. Somit gelingt es dem Tempel, zahlreiche äußerst divergierende Sehnsüchte bzw. Ansprüche zu erfüllen, zu integrieren sowie Menschen mit sehr unterschiedlichen Bedürfnissen anzuziehen.

Bibliographie:

Baumann, Martin (1993): *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg: diagonal-Verlag.

Beyreuther, Sabine (2004): „Zen-Buddhismus.“ In: *Der Brockhaus Religion: Glauben, Riten, Heilige*. Ulrike Emrich (Hg.). Mannheim: Brockhaus: 702-08.

[44] Der Originaltext lautet: “……象学生吧，我跟他讲那个佛教的理论和精神，有的可能…… 他们当时听的时候会说：啊，这个是不错。但是真的做起来也不是那么简单，也不是那么容易，他们会…… 会想：这只是一个道理而已。“

Bochinger, Christoph (1994): *„New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Celestini, Federico (2003): „Um-Deutungen. Transfer als Kontextwechsel mehrfach kodierbarer Elemente.“ In: Celestini, Federico (Hg.): *Ver-rückte Kulturen. Zur Dynamik kultureller Transfers*. Tübingen: Stauffenberg Verlag: 37-51.

Chappell, David W. (1986): „From dispute to dual cultivation: Pure Land responses to Ch'an critics.“ In: Gregory, Peter N. (Hg.): *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press: 163-98.

Chen Xu 陈旭 (2007): „Shaolinsi chuanjie milu 少林寺传戒秘录.“ In: *Zhonghua yichan* 中华遗产, 07: 128-45.

Coleman, James William (2001): *The new Buddhism: The western transformation of an ancient tradition*. New York: Oxford University Press.

Collani, Claudia von (o.J.): „Die Entwicklung der Kampfkünste im fernen Osten.“ URL: http://66.249.93.104/search?q= cche:Foeq6qYqyUJ:www.sieboldforum.de/ Seite1/ kampfkunst.pdf +Gongfu,+Westen&hl=de, [Zugriff 16.12.05].

De Qian 德虔 (1989): *Shaolin quanshu michuan* 少林拳术秘传. Beijing 北京: Beijing tiyu xueyuan chubanshe 北京体育学院出版社.

De Qian 德虔, Su Zhi 素智, Liu Haiqin 刘海钦 (1990): *Shaolin wushu qigong* 少林武术气功. Beijing 北京: Beijing tiyu xueyuan chubanshe 北京体育学院出版社.

Dumoulin, Heinrich (2005): *Zen Buddhism: A history. Vol. 1: India and China*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc.

Ethnographisches Material: Protokoll Gruppeninterview Gongfu-Showgruppe 07.06.05, Protokoll Interview I 09.06.05, Protokoll Interview II 09.06.05, Protokoll Interview III 09.06.05, Gedächtnisprotokoll Interview 09.06.05, Protokoll Interview 15.06.05, Transkript Interview Abt Shi Yongchuan 21.06.05, Vortrag Meister Shi Yankai *chanyushaolinwushu* 禅与少林武术 29.01.06, Gedächtnisprotokoll 29.01.06, Gedächtnisprotokoll Gruppenformen/ Wubuquan, Lianhuanquan 02.03.06, Gedächtnisprotokoll Luohanquan/ Selbstverteidigung 02.03.06, Gedächtnisprotokoll Taiji I 03.03.06, Gedächtnisprotokoll 08.03.06, Gespräch I 08.03.06, Gespräch II 08.03.06, Gespräch III 08.03.06, Gespräch IV 08.03.06, Gespräch V 08.03.06, Gedächtnisprotokoll 21.03.06, Gedächtnisprotokoll 23.03.06, Gedächtnisprotokoll 28.04.06, Gedächtnisprotokoll Unterricht 22.08.06, Gedächtnisprotokoll Besuch 10.10.06, Gedächtnisprotokoll 02.09.07, Email Meister Shi Yankai 02.04.08., Gedächtnisprotokoll Besuch 29.06.08

Fang Litian 方立天 (1995): „Chanzong jingshen 禅宗精神.“ In: *Zhexue yanjiu* 哲学研究, 3: 66-70.

Filipiak, Kai (2001): *Die chinesische Kampfkunst. Spiegel und Element traditioneller chinesischer Kultur*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

Gladigow, Burkhard (1988): „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft im Rahmen von Religionswissenschaft, B: Religionswissenschaft im Rahmen von Kulturwissenschaft.“ In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hubert Cancik (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer: 32-38.

Herskovits, Melville J. (1938): *Acculturation: The study of culture contact*. New York: J. J. Augustin Publisher.

Hunter, Alan (1992): *Buddhism under Deng*. Leeds: University of Leeds.

Jie Mi 揭秘 (2005): „Wenseng wuseng shaolinsi 文僧武僧少林寺." In: *Qingshaonian kexue tansuo* 青少年科学探索 09: 34-35.

Kermani, Navid (1999): *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Korans*. München: Beck.

Kokorz, Gregor (2003): „Ethnologische Perspektiven in der Kulturtransferforschung." In: Celestini, Federico (Hg.): *Ver-rückte Kulturen. Zur Dynamik kultureller Transfers*. Tübingen: Stauffenberg Verlag: 117-35.

Lanwerd, Susanne (2002): *Religionsästhetik: Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Liu Yuejun 刘跃军, Wei Zhiqiang 卫志强 (2006): „Lun shaolin gongfu chanzong meixue 论少林功夫禅宗美学." In: Shi Yongxin 释永信 (Hg.): *Shaolinxue lunwenxuan* 少林学论文选. Zhengzhou 郑州: Shaolin shuju 少林书局: 371-91.

MacInnis, Donald E. (1993): *Religion im heutigen China: Politik und Praxis*. Nettetal: Steyler Verlag.

McMahan, David L. (2002): „Repackaging Zen for the west." In: Prebish, Charles S. (Hg.): *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press: 218-29.

Münster, Daniel (2001): *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*. München: Akademischer Verlag München.

Notz, Klaus-Josef (1984): *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Oblau, Gotthard (2006): „Vorwort." In: Oblau, Gotthard (Hg.): *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle: 5-8.

Offermanns, Jürgen (2002): *Der lange Weg des Zen-Buddhismus nach Deutschland*. Lund: KFS, Almqvist & Wiksell International.

Prohl, Inken (2003a): „Vom Ritual zur Performance – neuere Forschungen und Perspektiven." In: Metzner-Nebelsick, Carola (Hg.): *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart*. Rahden: Marie Leidorf: 201-09.

Prohl, Inken (2003b): „Inszenierung oder Performance." In: Lanwerd, Susanne (Hg.): *Der Kanon und die Sinne. Religionsästhetik als akademische Disziplin*. Luxembourg: Etudes Luxembourgeoises d'Histoire et de Science des Religions: 69-74.

Prohl, Inken (2004): „Zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen am Beispiel zen-buddhistischer Praxis in Deutschland." In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55: 291-99.

Singer, Milton (1978): „For a semiotic anthropology." In: Sebeok, Thomas (Hg.): *Sight, Sound, and Sense*. Bloomington: Indiana University Press: 202-31.

Steigerwald, Jörn (2001): „Kulturtransfer." In: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Ansgar Nünning (Hg.). Stuttgart: J. B. Metzler: 353.

Turgeon, Laurier (2004): „Les mots pour dire les métissages: jeux et enjeux d'un lexique." In: Espagne, Michel (Hg.): *L'horizon anthropologique des transferts culturels*. Paris: Presses Universitaires de France: 53-69.

Turner, Victor (1989): „Das Liminale und das Liminoide in Spiel, „Fluß" und Ritual. Ein Essay zur vergleichenden Symbologie." In: Turner, Victor (Hg.): *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt a. M.: Fischer: 28-94.

Wallace, B. Alan (2002): „The spectrum of Buddhist practice in the west." In: Prebish, Charles S. (Hg.): *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press: 34-50.

Wen Yucheng 温玉成 (2006): „Shaolinsi lishi gaishu 少林寺历史概述." In: Shi Yongxin 释永信 (Hg.): *Shaolinxue lunwenxuan* 少林学论文选. Zhengzhou 郑州: Shaolin shuju 少林书局: 22-36.

Wenzel-Teuber, Katharina (2003): „Religionspolitik." In: *Das große China-Lexikon*. Brunhild Staiger (Hg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 623-24.

Wright, Arthur (1990): *Studies in Chinese Buddhism*. New Haven: Yale University Press.

Webadressen:

Abt Shi Yongchuan: http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/shi-yong-chuan.html, [18.03.08], [04.07.08].

Aktuelle Homepage des STD: www.shaolin-tempel.eu, [23.01.07].

Buddhistischer Orden von Shaolin: http://www.shaolin-orden.de, [10.07.08].

Deutsche Buddhistische Union: http://www.dharma.de/dbu/frameset.php?%20content=http://www.dharma.de/dbu/dbu_gemeinschaften.php, [10.07.08]

Film „Shaolin-Tempel": http://xxgblog.tcip.net.cn/index.php/125/viewspace-2093.html, [27.03.08]. http://tieba.baidu.com/f?z=5499261&ct=335544320&lm=0&sc=0&rn=50&tn=baiduPostBrowser&word=%C9%D9%C1%D6%CB%C2&pn=50, [27.03.08].

Geschäftsführer Rainer Deyhle: http://www.sltd.de/shaolin_tempel/rainer_deyhle.php, [05.01.06].

Kursplan des STD: http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/kursplan.html, [18.03.08], [04.07.08].

Lehre des STD: http://www.sltd.de/Buddhismus/dharma.php, [05.01.06].

Lu Mu 陆姆: http://www.cnr.cn/wcm/zlzy/gf/t20050512_170955.html, [08.12.05].

Meister Shi Xiaohu: http://www.sltd.de/shaolin_tempel/ShiXiaoHu.htm, [05.01.06]. http://www.book8.com/readbook/chapter-1436-5-6.html, [25.03.08].

Meister Shi Yandao: http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/shi-yan-yao.html, [21.03.08].

Meister Shi Yankai: http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/shi-yan-kai.html, [21.03.08].

Meister Shi Yongdao: http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/shi-yong-dao.html, [21.03.08].

Preise des STD: http://www.shaolin-tempel.eu/joomla/preise-und-angebote.html, [18.03.08], [04.07.08].

Schüler des STD: http://www.sltd.de/tempel_deutschland/schueler_werden.php, [05.01.06].

Shaolin Tempel Kaiserslautern: http://www.shaolintempel.org, [10.07.08].

USA Shaolin Temple: http://www.usashaolintemple.com/index.php?option=com_content&task=view&id=130&Itemid=101, [05.07.08].

Informationen zur Autorin:

Johanna Lüdde promoviert im Fach Religionswissenschaft bei Prof. Dr. Hubert Seiwert an der Universität Leipzig über die Konversion chinesischer Auslandsstudierender in Berlin zum Christentum. Bis September 2006 studierte sie Sinologie und Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin. Der Artikel stellt wichtige Ergebnisse aus ihrer Magisterarbeit mit dem Titel „Die Akkulturation chinesisch-buddhistischer Kultur im Shaolin Tempel Deutschland" vor.

Kontaktinformation:

eMail: johalle@yahoo.de